

Idealismo y Romanticismo ante el problema de la libertad¹

Idealism and Romanticism in the face of the problem of liberty

Rogelio Laguna
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
ORCID: 0000-0002-6967-3911

Miguel Adrián Sánchez Arrieta
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
ORCID: 0000-0002-8756-5068

Resumen

El objetivo de este artículo es ofrecer una perspectiva histórico-filosófica del idealismo y el Romanticismo. La estrategia que emplearemos en esta investigación consiste en analizar dichas corrientes intelectuales a partir del problema, propio de la Modernidad filosófica, de incorporar la libertad dentro de la estructura de la subjetividad humana. El idealismo y el Romanticismo surgieron gracias a la influencia que ejerció el espíritu libre de la Revolución francesa. El espacio donde se desarrolló esta revolución cultural alemana fue el Círculo de Jena, un grupo que concentró a muchos de los intelectuales más influyentes en la historia de la filosofía y la literatura. Y fueron las ideas de Immanuel Kant —en específico, con los temas referentes a la apercepción (Yo pienso), la libertad y el genio— la influencia más determinante para los idealistas y los románticos.

Abstract

The purpose of this paper is to provide a historical-philosophical perspective of Idealism and Romanticism. In this research, the strategy we follow is analyzing these German intellectual movements from the problem of incorporating freedom into the structure of human subjectivity, a typical trait of philosophical Modernity. Idealism and Romanticism emerge in Germany thanks to the influence exerted by the free spirit of the French Revolution. This German cultural revolution took place with the Jena Circle, a group which brought together many of the most influential intellectuals in the history of philosophy and literature. Immanuel Kant's ideas —specifically, the issues about apperception

¹ N. del e. Los criterios de forma y uso del aparato crítico de este artículo son responsabilidad de sus autores.

(*I think*), the freedom and the genius— were the most decisive influence on the idealists and the romantics.

Palabras clave

Revolución cultural alemana, causalidad, apercepción (*Yo pienso*) y genio.

Keywords

German cultural Revolution, causality, apperception (*I think*) and genius.

Fecha de aceptación: febrero 2022

Fecha de recepción: octubre 2022

Introducción

Muy pocas veces en la historia de las ideas hemos presenciado un intercambio dialógico y crítico como el que se vivió a finales del siglo XVIII y a principios del siglo XIX en los territorios independientes que ocupaban lo que hoy conocemos como Alemania. En la ciudad de Jena, se gestaba una revolución cultural, inspirada notoriamente en la filosofía crítica de Immanuel Kant y en la Revolución francesa, que cambiaría no solo la vida intelectual alemana, sino que extendería su influencia alrededor del mundo. Hablamos de los *años salvajes* de la filosofía y la poesía, cuando se gestaron el idealismo y el Romanticismo, dos grandes movimientos intelectuales que influenciaron en gran medida el pensamiento y la vida del siglo XX.

Nuestro objetivo en el presente artículo es presentar un diálogo filosófico entre el idealismo y el Romanticismo a propósito de uno de los problemas fundamentales de la Modernidad filosófica: la contraposición entre libertad y causalidad. ¿Toda acción humana estaría determinada por leyes que rigen invariablemente el curso determinado de la naturaleza? ¿O el principio del actuar podría explicarse en términos de una libre autodeterminación? Como veremos a continuación, tanto idealistas como románticos fueron pensadores de la libertad y decidieron abandonar la concepción mecanicista de las acciones humanas.

Debemos señalar al lector que la exposición que a continuación se presenta está ampliamente fundamentada en los apuntes que realizó Javier Hernández-Pacheco Sanz en su libro *La conciencia romántica*, una importante contribución en habla hispana a los estudios sobre filosofía alemana. Lamentablemente, el profesor Hernández-Pacheco falleció el 17 de noviembre del 2020 por complicaciones derivadas del covid-19. Que este texto cuente como un homenaje a su memoria.

El Círculo de Jena: la génesis del idealismo y el Romanticismo

De acuerdo con Hampton (2015, pp. 37 y 38) y Hernández-Pacheco (1995, pp. 19-21), el idealismo y el Romanticismo fueron constituidos en el famoso Círculo de Jena, movimiento intelectual que se desarrolló entre 1796 y 1801.² Entre los miembros de este grupo, podemos encontrar a personalidades fundamentales para entender la filosofía y la literatura en lengua alemana, a saber, al crítico literario y profesor August Schlegel (1767-1845) y a su hermano Friedrich (1772-1829), quien se dedicaba a cultivar la escritura; al novelista Ludwig Tieck (1773-1853); a Friedrich W. J. Schelling (1775-1854), filósofo; al poeta Johann C. Friedrich Hölderlin (1770-1843); al filósofo idealista Johann G. Fichte (1762-1814); y finalmente al poeta Friedrich von Hardenberg (1772-1801), mejor conocido como Novalis. Georg W. Friedrich Hegel (1770-1831) también puede agruparse dentro del grupo idealista, aunque su arribo a la ciudad de Jena fue posterior a la desintegración del grupo. Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) tampoco fue integrante del mencionado grupo, pero sí dialogó con la tradición romántica y podemos encontrar en su obra algunas tesis propias de esta corriente.

El Círculo de Jena se posiciona en un periodo fervoroso de la historia intelectual alemana. Hernández-Pacheco (1995) lo describe como un ambiente de “electricidad intelectual” en el que convivieron grandes mentes e ideas que construyeron un “esbozo, un programa, una visión del mundo y de la cultura, que luego tomó múltiples formas cuyo seguimiento se hace muy complejo” (p. 21). Fueron veinticinco años indescriptibles que comenzaron con la publicación de la *Crítica de la razón pura*, de Immanuel Kant, en 1781, y concluyeron en 1806 con la aparición de la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel. Además de esos dos textos fundamentales para la historia de la filosofía, podemos agregar al recuento los *Fundamentos de la doctrina de la ciencia* de Fichte; *Hiperión o El eremita en Grecia*, de Hölderlin, en 1797; y *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciados cultivados*, de Schleiermacher, en 1799. En el mismo año, Friedrich Schlegel publicó su novela *Lucinde*; en 1800, aparecieron el *Sistema del idealismo trascendental*, escrito por Schelling, y los *Himnos de la noche*, de Novalis. El Círculo de Jena refleja la firme convicción en “la fuerza transformadora del arte y de la cultura como vanguardias de la libertad” (Hernández-Pacheco, 1995, p. 27).

Karl Ameriks (2000) apunta que el periodo dominado por el idealismo y el Romanticismo puede ser conocido como *la era de la filosofía clásica alemana*. Ese título responde a la necesidad de describir el extraordinario logro del pen-

² Señala Karl Ameriks (2000) que, además de Jena, las otras ciudades donde se difundieron las ideas del Romanticismo y el idealismo fueron Königsberg, Berlín y Weimar (p. 2). Los planteamientos idealistas y románticos, en general, gozaron de muy buena audiencia, difusión y recepción en toda Alemania.

samiento alemán y por ningún motivo su intención es caracterizar un estilo o contenido específico. En este periodo de la historia de la filosofía y de la historia intelectual de Alemania contamos con muchas posiciones y posturas contrapuestas, pero que convivieron y dialogaron sincrónicamente en un mismo espacio físico y temporal.

Como señala Eusebi Colomer (1986), uno de los textos que sintetiza el movimiento intelectual del Círculo de Jena fue el *Esbozo del más antiguo programa sistemático del idealismo alemán*, manuscrito redactado entre 1795 y 1796 —descubierto en 1917 en la Biblioteca Real de Berlín—, cuya autoría se atribuye en conjunto a Hölderlin, Schelling y Hegel (1995, pp. 28-29). Es un documento breve y fragmentado que contiene alguna de las futuras tesis expuestas por el Romanticismo y el idealismo, entre las cuales podemos resaltar las ideas referentes a la libertad humana. Dicen Hölderlin, Schelling y Hegel (1995):

De la naturaleza derivó a la *acción del hombre*. Suponiendo la idea de la humanidad, quiero mostrar que no existe una idea de *estado*, porque el estado es algo mecánico, en la misma medida en la que tampoco existe una idea de una *máquina*. Solamente lo que es objeto de la *libertad* puede llamarse *idea*. Consiguientemente, debemos ir más allá de ese estado. Pues todo estado se ve obligado a tratar a los hombres libres como un artilugio mecánico, cosa que, sin embargo, no debe hacer (p. 118).

En estas letras se hace manifiesta la contraposición entre libertad y causalidad —o reino humano y reino natural— que definirán a la postre tanto al idealismo como al Romanticismo. ¿Cuál es el principio del actuar humano? ¿Está determinado por una cadena causal en la naturaleza o el ser humano es el principio de su propio actuar? Evidentemente, y como hemos de abordar más adelante, los idealistas y los románticos creen fervientemente en la realización de la libertad como el principio y fundamento de la humanidad y de toda la naturaleza.³

La revolución cultural alemana y sus causas

La revolución cultural alemana surgió en un escenario en el que se volvió imprescindible enfrentar la cuestión de la libertad y encontrarle un cauce, proyecto al que, como veremos, se abocaron tanto idealistas como románticos. Este panorama obedece cuando menos a tres elementos que abordamos a con-

³ Asimismo, es notoria la postura antiestatal que defienden Hölderlin, Schelling y Hegel (1995) en el fragmento antes citado. Sin embargo, después, específicamente en la filosofía de Hegel, el Estado es visto como una de las manifestaciones de la libertad humana, postura que desarrollaremos en la sección correspondiente.

tinuación: la Revolución francesa, la herencia de la filosofía kantiana y los problemas legados por el protestantismo a estos pensadores.

La Revolución francesa

Mientras que Francia, entre 1789 y 1799, vivía su propia revolución política y social, en Alemania se gestó una revolución cultural y espiritual. ¿Por qué razón los alemanes no gestaron una revolución política similar a la que hicieron los franceses? Ello se debe posiblemente a que Alemania estaba dividida en treinta y nueve Estados con leyes y prácticas sociales y jurídicas propias. No fue sino hasta finales del siglo XIX que los diferentes reinos se unificaron como una sola nación.

Para Hernández-Pacheco (1995), la revolución alemana, y con ello su gradual unificación, comenzó gracias al lenguaje escrito, en específico con la literatura (pp. 21 y 24). El lenguaje fue el motor que impulsó la unificación social a través de ideas, pensamientos, narraciones y composiciones líricas que fraguaron, de un modo casi expedito, la identidad cultural de Alemania. En palabras de Hernández-Pacheco (1995), el idioma alemán fue un “vehículo de expresión de los más elevados sentimientos de un pueblo, que en las obras de ambos poetas [Goethe y Schiller] se reconoce por fin a sí mismo; de un modo que no puede ocurrir con la religión y la política, que más bien los separa” (p. 26).

Sin la Revolución francesa, coinciden diversos comentaristas, no hubiera sido posible que los alemanes desarrollaran la idea de libertad que dio lugar al idealismo y al Romanticismo. Esta fue la muestra de que los poderes pueden subvertirse, un movimiento donde los oprimidos tomaron el poder de los opresores. En paralelo, la revolución cultural alemana, desde esta perspectiva, es un desenfreno de libertad creativa donde se hace uso del lenguaje para romper con lo establecido en la filosofía, la literatura y las demás artes. Comenta Hernández-Pacheco (1995):

Frente al continuismo tradicionalista, la Revolución es la demostración fáctica de que las cosas pueden ser distintas; de que lo que estaba arriba puede venirse abajo, y viceversa; de que un rey consagrado por la gracia de Dios puede ser decapitado por decisión del pueblo. La Revolución supone desembarazarse del pasado, y sobre todo de su determinante proyección hacia el futuro, dejando el porvenir abierto a la fuerza transformadora de la libertad (p. 30).

Kant y el problema de la libertad

Podemos caracterizar la revolución cultural alemana desde los términos de la kantiana revolución copernicana: la primacía del sujeto sobre el objeto o

de la razón sobre la naturaleza. Para Immanuel Kant, el conocimiento *a priori* de la naturaleza, a partir de leyes y conceptos universales, solo es posible porque las capacidades cognitivas de los sujetos rigen los contenidos que provienen de los objetos y los organizan de acuerdo con las categorías del entendimiento; si los objetos gobernaran nuestro conocimiento, entonces no habría modo de formular leyes y conceptos universales, ya que toda cognición giraría en torno de percepciones particulares. Reproduzcamos el siguiente pasaje de la *Crítica de la razón pura*:

La razón debe abordar la naturaleza llevando en una mano los principios según los cuales solo pueden considerarse como leyes los fenómenos concordantes, y en la otra, el experimento que ella haya proyectado a la luz de tales principios. Aunque debe hacerlo para ser instruida por la naturaleza, no lo hará en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino como juez designado que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les formula (KrV, B XIII-B XIV).

Es notoria la influencia que ejerció el conocido giro copernicano en los idealistas y románticos. En especial, la revolución cultural alemana recuperó la tesis kantiana sobre la *unidad sintética de la apercepción*, que a continuación explicamos.

El entendimiento, dice Kant, opera a través de la *síntesis*, que organiza el contenido proveniente de las representaciones espaciales y temporales de la sensibilidad de un sujeto. Toda síntesis se resuelve bajo el dictamen de una categoría del entendimiento en una unidad sintética de lo diverso. Podemos entender este proceso como un acto combinatorio que organiza la diversidad en una unidad. Es un hecho que ninguna representación otorga unidad a los objetos, ya que ninguna representación es igual a otra. Nuestras experiencias de los objetos siempre son particulares y están sujetas a cambios. Sin la unidad del objeto no podríamos contar con conocimiento sintético *a priori* de la naturaleza, es decir, conceptos y juicios universales sobre los fenómenos del orden natural. La síntesis es la condición *sine qua non* del conocimiento.⁴

⁴ Comenta Kant (2010b) en la “Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento”, correspondiente a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*: “Pero la combinación de una variedad en general nunca puede llegar a nosotros a través de los sentidos ni, por consiguiente, estar ya contenida, simultáneamente en la forma pura de la intuición sensible. En efecto, es un acto de la espontaneidad de la facultad de representar. Como esta facultad ha de llamarse entendimiento, para distinguirla de la sensibilidad, toda combinación constituye un acto intelectual al que daremos el nombre general de síntesis. Con ello haremos notar a la vez, que no podemos representarnos nada ligado en el objeto, si previamente no lo hemos ligado nosotros mismos, y que tal combinación es, entre todas las representaciones, la única que no viene dada mediante objetos, sino que, al ser un acto de la espontaneidad del sujeto, solo puede ser realizada por éste” (KrV, B 129-130).

Ahora bien, la unidad sintética del objeto presupone necesariamente la unidad sintética de la apercepción. La espontánea síntesis del intelecto en los objetos requiere una unidad *a priori* que haga posible tal acto de combinación. Si no fuera de ese modo, entonces no podríamos afirmar que *nuestras representaciones* sean, en efecto, nuestras representaciones. Por esa misma razón, *es necesario que sea posible —“tiene que poder”—* que toda representación se encuentre acompañada de un *Yo pienso*:

El *Yo pienso tiene que poder* acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí. La representación que puede darse con anterioridad a todo pensar recibe el nombre de intuición. Toda diversidad de la *intuición* guarda, pues, una necesaria relación con el *Yo pienso* en el mismo sujeto en el que se halla tal diversidad. Pero esa representación es un acto de la *espontaneidad*, es decir, no puede ser considerada como perteneciente a la sensibilidad (KrV, B 132).

Tanto idealismo como Romanticismo vieron en la apercepción kantiana la posibilidad de concebir al Yo como un absoluto, es decir, como autoposición de sí en tanto que acompaña toda representación. Justamente, la libertad humana yace en el *Yo* absoluto: la apropiación de la espontaneidad del pensamiento. Apunta Hernández-Pacheco (1995) que la “absolutez es autoposición; y eso significa libertad, autonomía *a priori*, espontaneidad de la actividad pensante. Yo tengo que pensar antes ‘por mí mismo’ como condición de que pueda pensar algo concreto. Dicho de una forma que todos podemos entender: la libertad es condición de posibilidad de la ciencia” (p. 38).

Tomando en consideración *la Crítica de la razón práctica* (Kant, 2010a) es posible describir la libertad como la *clave de bóveda —keystone* según la terminología de Dieter Henrich (2008, p. 54 y ss.)— de todo el sistema kantiano. Una clave es la dovela central que soporta y equilibra las cargas laterales de una bóveda. El peso de la estructura recae en la clave de bóveda; sin ella, toda la construcción se desmorona. Que la libertad sea la clave de bóveda significa que la estructura de la razón no puede sostenerse a través de una estructura externa, como lo sería el conocimiento empírico. Tan pronto como introducimos la clave de bóveda, la estructura de la razón es asegurada y es capaz de sostenerse a sí misma.

La revolución copernicana es también una revolución de la interioridad. La espiritualidad humana ocupa un lugar central para los idealistas y románticos. Y la libertad es la expresión más notoria del espíritu humano.⁵ El mundo nuevo

⁵ Es Jean-Jacques Rousseau (2010a) quien aclara que el espíritu de los seres humanos es su libertad, esa condición inalienable por la que pensamos, actuamos y creamos un mundo para

de la subjetividad y la libertad apertura nuevos caminos para el pensamiento. Eso supone, como toda revolución que se jacte de serlo, poner en entredicho el trabajo de los pensadores que antecedieron a este movimiento cultural. Los idealistas y los románticos cuestionaron profundamente las ideas mecanicistas que los filósofos modernos desarrollaron en el siglo XVII. Podemos encontrar en las obras de René Descartes y Baruch Spinoza planteamientos referentes al condicionamiento de la naturaleza determinada por una cadena causal en la que domina la necesidad y en la que no habría cupo para la libertad.

Spinoza (2010), en su *Ética*, juzga que solo Dios es libre, entendiendo por *libertad* la capacidad de determinarse a sí mismo por su solo obrar —*causa sui*—, y que por ello los demás seres en la naturaleza están determinados por la necesaria causalidad:

Se dirá libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar; pero necesaria, o mejor, compelida, la que es determinada por otra a existir y operar de cierta y determinada manera (I, def. 6).

Entretanto, Descartes (1986) concibe en *El mundo* o *Tratado de la luz*, que el movimiento de la materia homogénea en la naturaleza se encuentra regida por leyes cuya validez es universal y necesaria. Las leyes de la naturaleza aplican por igual en los cuerpos humanos, así que en el mundo físico no podríamos pensarnos a nosotros mismos como seres libres:

Sepan entonces primariamente que por naturaleza no entiendo aquí alguna deidad o alguna otra clase de poder imaginario, sino que me sirvo de esta palabra para significar la materia misma en tanto que la considero con todas las cualidades que le he atribuido comprendidas juntas, y bajo la condición de que Dios continúa conservándola del mismo modo que le ha creado [...] y a las reglas mediante las cuales se producen los cambios, las llamo reglas de la naturaleza (AT, VII, 434-448).

El horizonte de la filosofía moderna (incluyendo a la Reforma protestante, aunque en el ámbito de la moral) delineó el problema fundamental que la re-

nosotros mismos. Se lee en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*: “Así pues, no es tanto el entendimiento lo que distingue específicamente al hombre entre los animales como su condición de agente libre. La naturaleza da una orden a cualquier animal, y éste obedece. El hombre experimenta la misma impresión, pero se reconoce libre de acceder o de resistir y es, sobre todo en la conciencia de esa libertad donde se manifiesta la espiritualidad del alma; pues la física explica en cierta manera el mecanismo de los sentidos y de la formación de ideas, pero en la facultad de querer, o mejor dicho de elegir, y en la conciencia de esta facultad, no hallamos sino actos puramente espirituales, de los que nada se nos explica merced a las leyes de la mecánica” (p. 150).

volución cultural alemana se encomendó resolver: ¿cómo es posible la libertad humana en un mundo enteramente determinado por las leyes de la naturaleza? ¿Cómo incorporar la libertad en la estructura de la subjetividad humana? La herencia moderno-mecanicista hace difícil incorporar la libertad en el pensamiento de la naturaleza, una naturaleza enteramente causada. Como los seres humanos formamos parte de esa cadena de causas de la naturaleza, es complicado observar en qué sentido podríamos hablar de libertad. Tanto los idealistas como los románticos trataron de resolver, a partir de sus propios sistemas conceptuales y metodologías, las mencionadas cuestiones. Hernández-Pacheco (1995) declara:

Como hecho empírico, esa subjetividad, y más concretamente su libertad, está condicionada en la cadena fenoménica y se rige por las leyes de la necesidad empírica; más propiamente se disuelve en esta cadena, en la pluralidad de hechos particulares de los que tenemos conciencia. Lo que significa: esa libertad es imposible en concreto, según los principios de esa teoría de la ciencia. Y ésta es una conclusión inaceptable para una época que si algo ansía es poner a la libertad —y no cualquiera, sino mi libertad concreta— en la cúspide de todo sistema metafísico. (pp. 30-31).

Kant considera la contraposición entre libertad y causalidad como la tercera antinomia de la razón pura, es decir, uno de los conflictos que vive la razón consigo misma en virtud de sus propias capacidades. Ahora bien, es imposible demostrar la existencia fenoménica de la libertad. En efecto, el ser humano, desde el punto de vista empírico, es un cuerpo entre otros cuyos movimientos pueden ser explicados a partir de leyes de la naturaleza universales y necesarias. Todo asunto humano tendría que explicarse en términos de fenómenos determinados a suceder de acuerdo con las invariables leyes de la causalidad. Se explica en la *Crítica de la razón pura*:

Así pues, desde el punto de vista de su carácter empírico, ese sujeto estaría, en cuanto fenómeno, sometido a todas las leyes que determinan por conexión causal. En este sentido, no sería más que una parte del mundo sensible, y sus efectos derivarían indefectiblemente de la naturaleza como deriva cualquier otro fenómeno (KrV, A 540/B 568).

Kant responde a la antinomia libertad-causalidad desde la perspectiva de la preponderancia del sujeto sobre el objeto. Desde el planteamiento kantiano, es claro que los fenómenos pueden comprenderse bajo la idea de causalidad, pero no por ello podemos sostener que este concepto existe empíricamente. Para Kant la causalidad es un concepto propio de los fenómenos, en cuanto

dados al sujeto, y no de las cosas en sí mismas, con independencia del mismo sujeto. Al igual que la causalidad, la libertad tampoco es perceptible en la experiencia y por ello es imposible demostrarla empíricamente. Esta no forma parte de las estructuras trascendentales del sujeto, sino que se encuentra en el ámbito fuera de la representación: *noúmeno*.

Así, el concepto de *libertad* no es, en cuanto tal, una categoría pura del entendimiento, ya que no se ordenan ni se entienden los fenómenos bajo la idea de la absoluta espontaneidad de los actos perceptibles en la naturaleza. En cambio, libertad es un ideal de la razón pura que explica la espontaneidad de los seres humanos para iniciar *por sí mismos*, y no bajo el influjo de la causalidad, sus propios actos. Por lo cual, la libertad está circunscrita al ámbito moral, es decir, al dominio de lo humano.

Causalidad y libertad, desde el punto de vista kantiano, pueden coexistir sin contradecirse; la causalidad es referente al mundo natural, mientras que la libertad es relativa al mundo humano. De hecho, para Kant, libertad y causalidad deben ubicarse en dos áreas de la reflexión filosófica distintas; la libertad en la filosofía práctica y la causalidad en la filosofía teórica. Kant (2010c) dice:

La esfera del concepto de naturaleza, bajo una, y la del concepto de la libertad, bajo la otra legislación están apartadas completamente de todo influjo recíproco [...]. El conocimiento de la libertad no determina nada referente al conocimiento teórico de la naturaleza; el concepto de la naturaleza igualmente nada referente a las leyes prácticas de la libertad (Ak. v, 195).

Asimismo, podemos leer el siguiente pasaje de la *Crítica de la razón práctica* para dar cuenta de lo dicho:

Desde el punto de vista de su carácter inteligible, en cambio (aunque no podamos tener de él más que un concepto general), ese mismo sujeto debería ser declarado libre de todo influjo de la sensibilidad y de toda determinación por los fenómenos. Por otra parte, en la medida en que es *noúmeno*, nada sucede en él; no experimenta ningún cambio que requiera una determinación temporal ni se encuentra en él, consiguientemente, ninguna conexión de fenómenos en cuanto causas. Por lo tanto, este ser activo sería en sus actos independiente y libre de toda necesidad natural, y ésta solo se halla en el mundo de los sentidos (KrV, A 541-B 569).

Para desarrollar en plenitud el concepto moral de *libertad*, Kant abandona la reflexión en torno de la razón teórica y se traslada al ámbito de la razón práctica. En este contexto, la libertad ahora es entendida como *autonomía*, esto

es, como la capacidad de la razón pura práctica para obedecer la ley que ella misma se dicta.⁶

La libertad es la autolegislación de la razón y, por tanto, el fundamento de la moralidad. El individuo es libre en la medida en que obedezca las leyes impuestas por la razón, pues tales leyes han sido escritas y dispuestas por la capacidad de gobernarse a sí mismo. Eso significa que el ser humano no se encuentra bajo el yugo de la causalidad de la naturaleza. El sujeto es *causalidad de sí mismo*, aquel que se impone el principio de su propio actuar —es una posición que recupera, en cierto sentido, la *causa sui* de la filosofía spinozista—.

Recuperando el planteamiento kantiano, la revolución cultural alemana consideró que la libertad, entendida como *autonomía*, es el concepto clave para reflexionar a la subjetividad desde su carácter absoluto. Para los idealistas y los románticos, sostener que el sujeto es capaz de autolegislar implica asumir que hay un reino interno, allende a las leyes de la naturaleza, donde las leyes son impuestas y acatadas por los seres humanos a través de su libre voluntad. Al respecto, declara Hernández-Pacheco (1995):

La experiencia del deber moral, como determinación autónoma e imperativa, esto es, libre, de la voluntad, nos pone de manifiesto el carácter absoluto de la propia conciencia; nos abre un reino subjetivo, una experiencia interna, de validez categórica, que está afuera del curso natural, de los condicionamientos espacio-temporales, “externos”, propios del mundo objetivo que constituye la experiencia teórica (p. 31).

Frente a los planteamientos kantianos, el idealismo y el Romanticismo aparecen como dos rutas paralelas y a veces entrelazadas, para abordar el problema de la libertad en la estructura de la subjetividad.⁷

⁶ Antecediendo a la obra kantiana, la equivalencia entre libertad y autonomía podemos encontrarla en el *Contrato social* de Rousseau (2010b), quien afirma que la libertad moral es la “única que hace al hombre verdaderamente dueño de sí, pues el impulso del simple apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad” (I, 8).

⁷ Como indican Ameriks (2000, pp. 10-11) y Zöllner (2018, p. 254), la influencia que ejerció la filosofía crítica kantiana en el idealismo puede catalogarse en contenido y forma. En cuanto contenido, los idealistas se caracterizaron por su orientación *crítica* basada en los límites y las restricciones del conocimiento teórico. En lo que respecta a la forma, el idealismo pobló la filosofía con una serie de sistemas *autolimitados* —fundamentada en la idea de autonomía y la capacidad de imponerse límites propios— cuya pretensión era abarcar la totalidad del saber. Y en la autofundamentación y la autodelimitación yace la espontaneidad y la libertad. Si bien no ahondaremos en la idea de sistema, vale la pena aclarar que el Romanticismo rompió con esas pautas. Los románticos no declararon la muerte del idealismo, pero sí rechazaron tajantemente la formulación de sistemas y las restricciones que la razón se imponía sobre los temas que le atañen (Dios, alma y libertad). Conforme a lo que desarrollaremos en las siguientes secciones, el idealismo prefirió los tratados filosóficos, mientras que el Romanticismo se decantó por las bellas artes. Pese a sus diferencias, es necesario, en nuestra opinión, remarcar la herencia kan-

El legado protestante

Virginia López-Domínguez (2017) agrega a la influencia filosófica kantiana, que la filosofía clásica alemana estuvo notoriamente influida por el protestantismo y el pietismo, pues la mayoría de los pensadores y escritores clásicos provenían de familias profundamente religiosas y habían estudiado teología (pp. 150-153). El protestantismo, de la mano de Martín Lutero, estaba abierto a la tolerancia a otras religiones y a la libertad del espíritu frente a las autoridades eclesiásticas; mientras que el pietismo es una forma radicalizada del protestantismo, que enfatizaba la necesidad de encontrar la espiritualidad en un mundo donde imperaba el materialismo enajenante.

Siguiendo los apuntes de López-Domínguez (2017), son muchas las figuras idealistas y románticas que fueron influenciadas por el pietismo y el protestantismo (pp. 151-152). Vale la pena recordar que Anna Regina, la madre de Kant, fue una adepta al pietismo, y que este filósofo estudió en el Colegio Fridericianum, cuyo director era el predicador pietista Franz Albert Schultz; además, en la Universidad de Königsberg, se formó con Martin Knutzen, maestro que pertenecía a esta secta. Otro destacado pietista fue Herder, quien a su vez se desempeñó como predicador. Asimismo, debemos recordar que Novalis y Fichte se formaron en la Escuela Pforta, institución pietista en la que estudió la gran mayoría de los funcionarios públicos de la época, así como algunos ocupantes del estamento religioso. También vale indicar que Schelling fue un diácono de la iglesia protestante de Leonberg. Por último, no podemos dejar de mencionar que Hegel se educó en la Universidad y en el Seminario de Tübingen, centros de ortodoxia pietista.

Pese a que son variadas las atribuciones teóricas que le podemos otorgar al pietismo y al protestantismo, queremos centrarnos en la cuestión de la subjetividad. De acuerdo con López-Domínguez (2017), los pietistas y los protestantes retomaron el principio luterano que afirmaba que lo divino se encontraba en el corazón de los seres humanos y que era imperioso voltear la mirada a la interioridad de la fe para que los creyentes pudieran forjar su relación con Dios (p. 154).

Esta postura explicaría la atención que los idealistas prestaron a la estructura de la subjetividad humana. La relación de lo divino con lo humano marcó también notoriamente a los románticos, sobre todo a Hölderlin, como revisaremos en su sección correspondiente. Además, agreguemos nosotros, el protestantismo plantea desde sus inicios el problema de la libertad, en tanto que supone la predestinación del ser humano (tal vez su mayor punto de des-

tiana que dio vida a ambos movimientos.

encuentro con el catolicismo). Es comprensible que, siendo educados en la fe protestante, tanto idealistas como románticos se hayan interesado en la cuestión de la libertad y cómo hacerla presente en un universo cuyo devenir parece ya conocido de antemano por Dios.

Aclarados estos puntos, ahora es momento de estudiar la cuestión de la libertad en el idealismo y el Romanticismo.

Idealismo: la razón y la conquista de la libertad humana

El idealismo parte de la tesis que afirma la libre espontaneidad de la razón, esa capacidad para regirse a sí misma de acuerdo con sus propios decretos. La libertad ahora es entendida como la condición de posibilidad del pensamiento. En efecto, la famosa frase que Kant escribió en *¿Qué es la ilustración?* resuena en las cabezas de los jóvenes filósofos que integraron el Círculo de Jena: “*Sapere aude!* ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento!” (Ak. viii, 35). Para los idealistas, el pensamiento debe ser capaz de crear y conocer la totalidad sin más restricciones que las que él mismo se imponga. Hernández-Pacheco (1995) menciona: “Libre pensamiento como condición del desarrollo de la ciencia, y en consecuencia del progreso; emancipación, enseñar a pensar por sí mismo, como meta del proceso pedagógico, etc.; carácter absoluto de la conciencia como garantía de los inalienables derechos individuales” (p. 38).

Siguiendo la explicación de Hernández-Pacheco (1995), el idealismo debe concebirse como una teoría general del sujeto y su relación con el mundo (pp. 37-45). Retomando la apercepción kantiana, estos filósofos querían pensar el reino de la subjetividad humana desde sus aspectos concretos y en medio de sus circunstancias históricas. Los idealistas, por supuesto, no consideraban la naturaleza como una negación de la subjetividad, sino más bien como un límite frente al cual el Yo podría afirmarse.

Fichte desarrolló una teoría de la subjetividad que afirma que el sujeto se encuentra determinado y limitado por un objeto. Tanto el *Yo* —sujeto— como el *No-Yo* —objeto— se encuentran en oposición y dependencia recíproca. Esta determinación haría posible la existencia del *Yo* y el *No-Yo*. Podemos leer en la *Doctrina de la ciencia* el pasaje que a continuación se reproduce:

El *No-Yo* es de suyo un producto del *Yo* que se determina a sí mismo y de ningún modo es algo absoluto y puesto fuera del *Yo*. Un *Yo* que se pone, como poniéndose a sí mismo, o un sujeto, no es posible sin un objeto producido de la manera descrita (la determinación del *Yo*, su reflexión sobre sí mismo, como algo determinado, sólo es posible bajo la condición de que él mismo se limite por un opuesto) (Fichte, 2010, p. 123).

De lo anterior podemos inferir que la absolutez del *Yo*, el posicionamiento de sí mismo en todo pensar representacional, no significa la negación de la existencia concreta del mundo y la naturaleza en favor de la subjetividad, aunque se afirme que el *No-Yo* sea un postulado derivado de la acción del *Yo*. Precisamente, un problema al que se enfrentaría Fichte, y posteriormente Hegel, sería el tránsito del *Yo individual*, en tanto sujeto con representaciones, al *Yo absoluto*, el cual no es otra cosa que el resultado de la espontaneidad del *Yo individual* para hacer de sí mismo el fundamento de toda representación. Pese a lo anterior, era importante para el idealismo fichteano dar cuenta del mundo en el que se halla inmerso el sujeto para no incurrir en un criticable idealismo simplón que afirmara las capacidades de la mente humana en detrimento del estatus ontológico de la realidad.

Siguiendo el argumento, Fichte y los idealistas son conscientes de que los sujetos están frente a un mundo dado, el cual se encuentra conformado por una naturaleza y otros sujetos que los determinan, delimitan y se oponen a ellos. La naturaleza es entendida como una totalidad física, cultural, histórica y psicológica que es englobada dentro de un contexto. El sujeto se desenvuelve en un mundo que no fue creado por sí mismo y que está integrado por su familia, su educación y las leyes de su Estado, entre otros condicionamientos. Al respecto, Hernández-Pacheco (1995) comenta:

Somos así sujetos frente al mundo, en medio de la sociedad, junto a otros sujetos; y nos vemos determinados por ellos, delimitados y encerrados en el modo de nuestro propio ser. Eso otro: el mundo y los demás, es algo ya dado en su exterioridad. Mas no como algo indiferente, puesto que yo mismo estoy determinado, por ejemplo, por mis padres, que me dieron el ser [...]. Se trata aquí de la naturaleza —en sentido amplio— física, cultural, histórica, psicológica de las cosas (p. 16).

Pero ¿acaso el idealismo no es una filosofía de la libertad? ¿Qué sentido tiene postular las limitaciones del sujeto frente al mundo que le es dado? En efecto, debe tomarse en cuenta la oposición que sufre el sujeto frente a aquello que no es él mismo. Sin ese planteamiento, los idealistas pecarían de ingenuidad. Ahora, la libertad entra en escena como la posibilidad de cambiar el estado actual de las cosas. El mundo no es algo absolutamente determinado *a ser lo que es*, sino que puede y debe cambiar. El idealismo es una revolución para subvertir el *statu quo* del mundo, una revuelta contra los límites establecidos y una apuesta por la superación de la humanidad.

Por ello, Fichte juzga que el *Yo* es en sí mismo actividad. El *Yo* es el fundamento de toda realidad en cuanto se posiciona a sí mismo en toda representación. Al mismo tiempo, ese *ponerse a sí mismo* en las cosas significa que *hace*

de sí mismo la condición de toda representación. Así, el *Yo* es un *absoluto*, pues es condición de posibilidad de la realidad en tanto que todo lo real descansa en la actividad del sujeto pensante. No solo se habla de un sujeto pensante, o *Yo individual*, que es capaz de albergar representaciones, sino que se trata con un *Yo absoluto* capaz de que su propia actividad sea el principio de la realidad entera. En ese sentido, el *Yo* es fundamento, no creador, porque gracias a él se hace posible la existencia. Es pertinente transcribir el siguiente pasaje de la *Doctrina de la ciencia*:

El *Yo* es fuente de toda realidad, porque es lo absoluta e inmediatamente puesto. El concepto de realidad es dado solamente por medio del *Yo* y con el *Yo*. Pero el *Yo* es, porque él mismo *se pone*, y *se pone* a sí mismo, porque *es*. Por consiguiente, *ponerse* y *ser* son una sola y misma cosa. Pero el concepto de *auto-posición* y el de *actividad* en general son también una sola y misma cosa. Así, toda realidad es *activa* y todo lo *activo* es realidad (Fichte, 2010, pp. 56-57).

Debido a lo anterior, Fichte juzga que el sujeto, en tanto *Yo*, es actividad libre. Sin embargo, así como la actividad del sujeto se engendra en el *posicionamiento* de sí en aquello que es otro, la libertad solo es posible por el *constreñimiento* de una determinación diferente a ella misma. Ese constreñimiento proviene del *No-Yo*, esto es, del mundo que limita y se opone al sujeto. Eso significa que se es libre siempre y cuando haya un mundo donde se pueda serlo. Comenta Fichte (2010) que “la libertad está determinada por el constreñimiento. La autoactividad, siempre libre de determinación, solo se determina a una acción determinada bajo la condición de una determinación ya existente en virtud del padecer” (p. 140).

Asimismo, podemos circunscribir a Schelling dentro del mismo marco conceptual idealista. Para este autor, el fundamento de la libertad del ser humano se encuentra en su capacidad para autoposicionarse en la realidad, en cuanto es condición de posibilidad para la existencia del mundo. El sujeto, entendido como fundamento, cuenta con la capacidad de actuar conforme al dictado de su razón. El origen de la libertad del ser humano es su propia esencia; actúa y elige de acuerdo con el designio de su propio querer. Menciona Schelling (1989) en las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*:

Por ello, el ser inteligible solo puede actuar según su propia naturaleza íntima, al igual que solo puede actuar de modo totalmente libre y absoluto, o lo que es lo mismo, la acción solo puede proceder de su fuero interno según el principio de identidad y con una absoluta necesidad, la cual es también la única libertad absoluta,

pues sólo es libre aquello que actúa según las leyes de su propia esencia y que no se encuentra determinado por ninguna otra cosa ni dentro ni fuera de él (p. 226).

Otro pensador que reflexionó la libertad desde este horizonte idealista fue Hegel, quien afirma que la conciencia es intelección pura, es decir, una conciencia que es consciente de sí misma cuando se enfrenta a los objetos. Retomando el planteamiento kantiano, la conciencia se posiciona a sí misma como un *Yo pienso* que unifica las representaciones del objeto. Cualquier representación, en cuanto tal, es acompañada por el sujeto del que ella es representación. Esa es la garantía *a priori* de que toda representación sea representación de un sujeto y que la diversidad de las representaciones se unifique en un concepto o en un juicio de carácter universal y necesario. Para Hegel, la conciencia, al verse a sí misma en sus representaciones, es consciente de sí como objeto. Al mismo tiempo, el movimiento de autoconciencia define su carácter absoluto: la certeza de sí misma como un sujeto universal que es la esencia y fundamento de la realidad efectiva. Desde la perspectiva hegeliana, ya no solo se trata de que las representaciones del *Yo* sean justamente *sus* representaciones, sino que la realidad no sería posible sin un *Yo absoluto* que *sea consciente* de ella. En ese sentido, el sujeto universal es el fundamento y la esencia de la realidad, en tanto conciencia que sabe de sí misma a través de los objetos. Es un movimiento de *unidad* propia donde la conciencia sabe de sí en cuanto objeto y retorna dentro de sí *sabiéndose* condición de posibilidad del saber mismo. Podemos leer en la *Fenomenología del espíritu*:

Pues la conciencia, en cuanto intelección pura, no es un sí-mismo *singular* al que se enfrentara el objeto también en cuanto sí-mismo propio, sino que es el concepto puro, el mirar de sí-mismo en el sí-mismo, el absoluto verse doblemente *a sí mismo*; la certeza de ella es el sujeto universal, y en su concepto sapiente es la esencia de la realidad efectiva. [...], pues el saber es él mismo el movimiento de aquellos momentos abstractos, es el sí-mismo universal, sí-mismo también de sí en cuanto objeto, y en cuanto universal, es la unidad, que retorna hacia dentro de sí, de este movimiento (Hegel, 2010a, p. 378).

Según Hegel, el sujeto universal debe asumir el estamento de ser el *espíritu* del mundo real. El espíritu es consciente de que es fundamento y esencia de toda la realidad. Es la autoconciencia que se capta a sí misma en todo lo que hay. Por ello, el espíritu es absoluto, en cuanto es condición de posibilidad del saber mismo. En ese sentido, la *libertad absoluta* es el modo en el que se desenvuelve el espíritu. Para el espíritu, siendo que *se mira* a sí mismo en todo lo real, el mundo es simplemente *su* voluntad. Dado que corresponde a una totali-

dad de la que es consciente el espíritu, es una voluntad indivisa cuyo objeto no son aspiraciones particulares, sino que su objetivo es la aprehensión de todo en cuanto existe. Dicho en términos hegelianos, el espíritu es libre en la medida en que haga de la realidad un *sí-mismo* de *sí-mismo*. Es decir, la libertad absoluta del espíritu se expresa cuando la actividad de la conciencia se unifica con el mundo y lo transforma conforme a su querer. El espíritu hace del mundo lo que él mismo es. Por tanto, ser libre significa transformar el mundo. Dice Hegel (2010a):

Por tanto, el espíritu está presente como *libertad absoluta*; es la autoconciencia que se capta, de tal manera que su certeza de sí misma es la esencia de todas las masas espirituales, tanto del mundo real como del suprasensible, o a la inversa, de tal manera que la esencia y la realidad efectiva son el saber de la conciencia acerca de *sí*. Es consciente de su personalidad pura, y en ella, también de toda realidad espiritual, y toda la realidad es únicamente espiritual; a sus ojos, el mundo es simplemente voluntad, y ésta es voluntad universal, general. [...]. Pues la voluntad es, en sí, la conciencia de la personalidad, o de cada uno, y es en cuanto esta voluntad verdadera y efectiva que debe ser, en cuanto esencia autoconsciente de todas y cada una de las personalidades, de tal suerte que cada una actúe siempre en todo de manera indivisa, que lo que entra en escena como una actividad del todo sea un actuar inmediato y consciente *de cada uno* (p. 378).

A partir de los argumentos de Fichte, Schelling y Hegel, se infiere que el idealismo defiende a ultranza la libertad humana. Por supuesto, los idealistas son conscientes de que el ser humano se desenvuelve en un mundo dado, el cual se encuentra repleto de condicionantes que limitan y se oponen a su actividad. No obstante, la libertad solo cobra sentido en el enfrentamiento entre el mundo y el ser humano. Es otra manera de entender la oposición entre libertad y causalidad: el ser humano frente a la naturaleza. Para el idealismo, ser libre significa actuar conforme a la voluntad. En cuanto es libre, el ser humano es absoluto debido a que es fundamento de su propia esencia y la de toda la realidad. Eso implica que la libertad se resuelve como transformación de lo existente, de esa realidad dada que aparentemente es infranqueable. El ser que es libre no se detiene hasta el punto en el que la naturaleza es el reflejo de su propia libertad. “Haz del mundo tu propio querer”, reza el idealista. Sobre lo que escribimos, explica acertadamente Hernández-Pacheco (1995):

En este sentido se debe decir que Idealismo es una filosofía de la libertad. Libre es la actividad, el ser, que tiene en sí su fundamento, que actúa desde sí y en sí queda el resultado de su acción, una acción que es autodeterminación. [...] Una tal actuación se llama querer. El ser que tiene en sí su propio fundamento es entonces también un

“yo quiero”; y su ser es su propia querida autodeterminación. “Yo quiero ser lo que soy”; o “yo soy lo que quiero”, es entonces la expresión propia del Absoluto. Ser es para el Absoluto un querer ser sí mismo. (pp. 49-50).

En relación con los planteamientos anteriores, el idealismo también meditó en torno de una filosofía de la historia. La transformación del mundo implica un despliegue de la libertad donde el ser humano, a través del actuar de su voluntad, hace de la realidad una representación de sí mismo. Por supuesto, es un desarrollo evolutivo en el que los seres humanos se adueñan de sí mismos y de la naturaleza. La historia es concebida como un viaje desde el estado natural del ser humano hasta la conquista de su propia artificialidad. Lo artificial es creación humana, la expresión de su propia libertad. El origen le pertenece a la naturaleza y el final de la historia a la libertad humana. Menciona Hernández-Pacheco (1995):

El mundo es impulso hacia su plenitud, como despliegue de lo que latentemente es el origen. Todo lo que existe es momento en el despliegue evolutivo de una fuerza original, que no puede ser otra que la fuerza del espíritu en la naturaleza, esto es, que el progreso natural de la libertad (p. 69).

La filosofía de la historia idealista fue inspirada por el texto escrito por Johann Gottfried Herder titulado *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, donde hace un recuento de la historia humana a partir de una imagen biológica del ser humano: infancia, adolescencia, juventud y madurez. Expresa Herder (2010):

Todos los primeros azares pueden considerarse como disposiciones de una maternal providencia para desarrollar los dos tiernos gérmenes de la especie entera con toda la selección y provisión que siempre tenemos que suponer en el creador de una especie tan noble y en su visión que abarca siglos y eternidad (p. 109).

Siguiendo este mismo proyecto, Kant (2010d) escribió el breve artículo llamado “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”, lugar en el que se afirma:

Cuando la historia contempla el juego de la libertad humana en *bloque*, acaso pueda descubrir un curso regular, de suerte que cuanto salta a la vista como enmarañado e irregular en los sujetos individuales bien pudiera reconocerse en su conjunto de la especie como una continua evolución progresiva, aunque lenta, de sus disposiciones originarias (Ak. viii, 17).

La historia de la libertad humana surge como una especie de hermenéutica filosófica bajo la cual es posible leer la gradual sucesión de los acontecimientos humanos. Dicho en términos kantianos, es un ejercicio llevado a cabo por el llamado *juicio teleológico*, aquel que permite concluir la existencia de una finalidad subjetiva de la naturaleza bajo la cual es posible unificar su diversidad y comprenderla con arreglo de las propiedades del espíritu humano. El juicio teleológico no es determinante, en el sentido de afirmar que la naturaleza está constituida de la forma enunciada, sino que es reflexionante, en tanto que emplea analogías para entenderla según ciertos principios de observación e investigación. Declara Kant en su *Crítica del juicio*: “Hacemos uso de un fundamento teleológico siempre que al concepto de un objeto atribuimos, como si estuviera en la naturaleza (no en nosotros), [...] nos representamos la posibilidad del objeto según la analogía de una causalidad” (Ak. v, 36). Por lo anterior, la filosofía de la historia se constituye como una empresa que agrupa las narraciones históricas de los grupos humanos bajo la idea de un despliegue paulatino de la libertad. No se afirma que la historia de la humanidad sea del modo descrito, sino que puede entenderse bajo los parámetros del progreso de la libertad.

La filosofía de la historia del idealismo también implicó un proyecto de racionalización de la humanidad. En efecto, la libertad adviene al mundo a través de la razón humana, aquella que es capaz de posicionarse a sí misma en el mundo como fundamento de toda realidad posible. En consonancia, el avance de la libertad humana es en sí mismo el desenvolvimiento de la razón en el mundo. La dicotomía entre libertad y causalidad, entre lo natural y lo artificial, se disolvió históricamente a través de un complejo proceso en el que la razón era consciente de sí misma en tanto referenciaba objetos. Razón y libertad son los componentes por los cuales el ser humano hace suyo el mundo, en tanto que es consciente de sí mismo en él y lo modifica a su voluntad.

Podemos encontrar la postura del desarrollo evolutivo de la razón y la libertad en la filosofía de la historia de Hegel, quien considera que la historia universal se define como el despliegue del espíritu absoluto y su libertad para hacer realidad su querer. Este despliegue debe comprender diversos elementos que un pueblo debe acatar para integrarse a la historia universal: religión, arte, filosofía y Estado, los cuales en conjunto conforman la *cultura* de una nación. La cultura es la más alta expresión de la libertad humana, su determinación última sobre la naturaleza. La conquista de estos elementos es gradual y conforme avanza la historia se alcanza un grado mayor de civilización —o de racionalización y libertad—. Comenta Hegel (2010b), en la introducción de las *Lecciones de la filosofía de la historia*:

La historia universal representa [...] el despliegue de la conciencia que el espíritu tiene de su libertad, así como el despliegue de la realidad que brota de dicha conciencia. Tal despliegue o evolución comporta una marcha graduada, una serie de ulteriores determinaciones de la libertad que se originan mediante el concepto de la cosa. [...] Es en dicha peculiaridad que el espíritu plasma, de un modo concreto, todas las vertientes de su conciencia y de su voluntad, y de toda su realidad; con lo que viene a ser como un cuño que, en un pueblo, es común a su religión, a su constitución política, a su moralidad objetiva, a su sistema jurídico, a sus usos y costumbres, e igualmente a su saber, a su arte y a su capacidad técnica (p. 184).

Romanticismo: la creación artística emancipadora

Podemos entender el Romanticismo como un movimiento multiforme en el que las ideas filosóficas fueron expresadas en formas literarias, sobre todo en la novela y en la poesía.⁸ La filosofía, la poesía y la literatura no eran caminos separados, sino que eran parte de un mismo proyecto. El idealismo procuraba formular sus ideas en ensayos y tratados, mientras que el Romanticismo esperaba “un renacimiento de lo germánico que necesariamente tuvieses que ser literario” (Hernández-Pacheco, 1995, p. 24). En palabras de Rüdiger Safranski (2009):

La escuela romántica es ese sentimiento propio de un nuevo comienzo, el espíritu alado de una nueva generación que salió a la luz preñada de pensamientos y a la vez con ánimo juguetón, dispuesta a llevar el temple de la revolución al mundo del espíritu y de la poesía (p. 13).

Las fronteras entre idealismo y Romanticismo no estaban delimitadas simplemente por un medio específico de expresión. El desencuentro entre ambas corrientes era fundamentalmente teórico. Sobre todo, puede considerarse una disputa en torno de la relación de libertad humana y el mundo de la naturaleza. Y, a su vez, este debate determina las formas de expresión de ambas corrientes intelectuales.

La filosofía se integra por un lenguaje abstracto y universal que elimina toda peculiaridad. Incluso, el lenguaje filosófico es autoconclusivo, como si des-

⁸ Es importante indicar, como lo hace Hampton (2015), que en la actualidad el Romanticismo es estudiado de tres formas distintas. Primero, bajo la influencia del posestructuralismo, se estudió este movimiento como un movimiento literario que habla de la fragmentación del sujeto como historia y como lenguaje. Segundo, se habla del Romanticismo dentro del contexto de la historia de la filosofía, sobre todo en lo referido al problema de la subjetividad y cómo es que los románticos retomaron la filosofía kantiana (perspectiva que hemos adoptado en este artículo). Tercero, desde el enfoque de la filosofía contemporánea, se hace uso de las tesis románticas para estudiar la deconstrucción del Yo (pp. 45 y ss.).

pués de la última oración del tratado no pudiera decirse o agregarse algo más sobre la cuestión que le atañe. Entretanto, la naturaleza está compuesta por lo efímero y lo temporal, un lugar de constantes cambios, nacimientos y muertes. ¿Cómo la filosofía pretende hablar de la totalidad de lo real cuando ignora la particularidad y la contingencia de la naturaleza? ¿Los tratados y los ensayos filosóficos pueden capturar los espacios de indeterminación que surgen azarosamente en la realidad? Para los románticos, la filosofía simple y llanamente es incapaz de cumplir tal tarea.

El Romanticismo propugna por la ruta de lo artístico, que incluye, por supuesto, a la literatura, la música y a las demás bellas artes, como el medio más idóneo para acercarse a la naturaleza y la esencia de lo real. Las artes, como si fuesen fragmentos o instantes que se extraen de la realidad, suponen un acercamiento a la posibilidad de lo efímero y lo temporal. Los románticos afirman la imposibilidad de capturar en el discurso la totalidad del orden de lo real, así que se proponen crear fragmentos que puedan ser comprensibles sobre ello. La creación artística es el medio por el cual se desenvuelve la libertad en un mundo causalmente determinado. El arte es una muestra de libertad cuyo desarrollo, dada su condición fragmentaria, no se preocupa por dar cuenta de la totalidad, sino que se limita a mostrar un instante que se extiende infinitamente.⁹

Por lo cual, en el Romanticismo la forma y el contenido van de la mano: las artes nos permiten expresar esa realidad fragmentada y contingente. Sin embargo, los románticos no creen que el idealismo fracase en su objetivo de aprehender todo lo real a partir del discurso filosófico. El Romanticismo nos recuerda que la tarea de comprender la totalidad de la existencia es infinita, pero por ningún motivo se debe renunciar a ella. Comenta Hernández-Pacheco (1995):

La poesía y el arte en general no son en absoluto una debilitación de la razón, sino precisamente su refuerzo para enfrentarse a la infinitud de su tarea. No es un consuelo para un Idealismo derrotado, sino una ayuda para continuar su tarea en un momento de desfallecimiento. De hecho, ningún romántico considera fracasado el proyecto idealista, y menos consideran este proyecto como algo a lo que —usando una fórmula de Schelling— nos esté permitido renunciar (pp. 84-85).

Por las razones aducidas, el Romanticismo no se rige por el gran tribunal de la razón pura y no estipulan ninguna condición para hablar de los grandes te-

⁹ Otro modo de entender este tópico es propuesto por Hampton (2015), quien juzga que el problema principal para el Romanticismo es la cuestión del ser absoluto y su representación (p. 36). El Romanticismo desarrolló un modo estético de representación del Absoluto, respetando su conatural inteligibilidad. En ese sentido, los románticos reconocen la condición finita del Yo frente al ser absoluto.

mas que ocupan al intelecto humano: libertad, Dios y la inmortalidad del alma. A través del arte, pueden expresarse los más grandes sentimientos que aquejan al alma humana sin tener que preocuparse de su validez, verdad y justificación. Eso no significa que la literatura, la música y la poesía abandonen el pensamiento racional. El arte simplemente reconoce que la razón no es suficiente para hablar de los mencionados temas fundamentales para el ser humano. Los románticos no proponen un abandono de la racionalidad y la filosofía, sino que proponen vías alternativas para dar cuenta de la realidad.

Nota Mariya Veleva (2019) que el Romanticismo le otorga al arte una función metafísica a través de la cual puede erigirse como una expresión capaz de revelar y representar las verdades que, debido a sus limitaciones, la razón es incapaz de alcanzar (p. 71). Lo verdadero en el Romanticismo no es la ciencia constituida por juicios universales y necesarios, sino que es aquello que sobrepasa las condiciones de la racionalidad. Lo infinito es aquello que debe ser aprehendido por la finitud humana. Y solo mediante la sensibilidad del arte se nos revelan las verdades que no están al alcance de la razón.

Ahora bien, como apunta Hernández-Pacheco (1995), el Romanticismo también abordó la cuestión del ser humano frente a la naturaleza, esa contraposición entre libertad y causalidad (p. 80). Pero la respuesta romántica a este problema no radica en recuperar, a la manera idealista, la apercepción originaria o el *Yo pienso* kantiano, a partir de la cual se dice que la conciencia es libre por su capacidad de posicionarse a sí misma en la naturaleza como fundamento de la realidad y, por tanto, de todo querer. La solución de los románticos a la cuestión no era ontológica ni epistemológica, sino de carácter estético, hecha desde la filosofía del arte. Por ello, el Romanticismo recurrió y rescató los planteamientos sobre estética que Kant elaboró en la *Crítica del juicio*.

Por supuesto, los románticos defendieron la tesis de la libertad como el componente humano que se opone al determinismo causal de la naturaleza. Recordando la distinción entre filosofía teórica —a la cual pertenece la categoría de causalidad— y filosofía práctica —referente a la libertad—, el arte proviene del influjo de la libertad del artista y no es una mera copia de la naturaleza. La artificialidad de la creación no se anula por su parentesco con lo natural. No importa si su inspiración es la naturaleza; lo artístico es relativo a los terrenos de la interioridad humana: “La reproducción que hace el arte de la forma natural, si es que es libre, expresa más de la interioridad del artista que del mundo exterior, de sus modelos” (Hernández-Pacheco, 1995, p. 88).

De acuerdo con el autor de la *Crítica del juicio*, la libertad del artista es comprendida bajo la noción de *genio*, esto es, “la *capacidad espiritual* innata (*Ingenium*) mediante la cual la naturaleza da la regla al arte” (Ak. v, 307). Podría inferirse, de

esta definición kantiana, que el genio está supeditado a una serie de reglas impuestas en la práctica del arte. No obstante, Kant aclara que el arte bello siempre actúa por reglas, pero que las reglas son formuladas por el genio mediante la facultad de regirse a sí mismo —libertad como autonomía—. En ese sentido, el genio es un personaje talentoso cuya originalidad estriba en crearse a sí mismo las reglas de su arte. Se dice: “El genio es un *talento* de producir aquello para lo cual no puede darse regla determinada alguna, y no una capacidad de habilidad para lo que puede aprenderse según alguna regla” (Ak. v, 308). Vale la pena reproducir la siguiente afirmación de Hernández-Pacheco (1995) con el fin de aclarar el concepto kantiano de genio: “Ése es el genio, el que es capaz de reproducir desde sí, creativamente, el mundo; que deja de ser resultado material de un proceso mecánico, y se convierte en obra de la libertad, en creación espontánea de un sujeto” (p. 89).

Considerando lo anterior, la esencia del arte no radica en la naturaleza de la realidad, sino que yace en la libertad humana. Se hace uso de un instante real, un fragmento de la causal línea de acontecimientos, y es *recreado* por la libre actividad del genio con el fin de desplegar la esencia de la naturaleza, sin temor a los cambios, nacimientos y perezamientos. Comenta atinadamente Hernández-Pacheco (1995): “El arte no es una ficción, sino el receptáculo propio de su verdadera esencia, en tanto que esta esencia no es otra que su libre desarrollo, la libre expresión de su forma propia” (p. 93). En ese sentido, libertad y naturaleza son reconciliadas por el Romanticismo: a través de la libertad del arte, la naturaleza despliega su verdadera esencia en la música, la literatura, la pintura, la poesía, etcétera.

En términos generales, los estudiosos más afamados del Romanticismo, entre los cuales se encuentran Rüdiger Safranski e Isaiah Berlin, coinciden en el carácter multifacético de esta corriente intelectual. La pluma romántica transita entre las relaciones aparentemente inconexas entre ser humano e inmortalidad, salud y enfermedad, y finitud y eternidad. Safranski (2009) dice:

El espíritu romántico es multiforme, musical, rico en prospecciones y tentaciones, ama la lejanía del futuro y la del pasado, las sorpresas en lo cotidiano, los extremos, lo inconsciente, el sueño, la locura, los laberintos de la reflexión. El espíritu romántico no se mantiene idéntico; más bien, se transforma y es contradictorio, es añorante y cínico, alocado hasta lo incomprensible y popular, irónico y exaltado, enamorado de sí mismo y sociable, al mismo tiempo consciente y disolvente de la forma. Goethe, cuando ya era un anciano, decía que lo romántico es lo enfermizo (p. 15).

Berlin (1999) también hace hincapié en esta caracterización del Romanticismo:

Es —en breve— unidad y multiplicidad. Consiste en la fidelidad a lo particular que se da en las pinturas sobre la naturaleza, por ejemplo, y también en la vaguedad misteriosa e incluso del esbozo. Es la belleza y la fealdad. El arte por el arte mismo, y el arte como instrumento de salvación social. Es fuerza y debilidad, individualismo y colectivismo, pureza y corrupción, revolución y reacción, paz y guerra, amor por la vida y amor por la muerte (p. 41).

Goethe, aunque puede ser considerado como un autor perteneciente al periodo clasicista, se encuentra familiarizado con el Romanticismo alemán. Si bien trabajó en investigaciones sobre física y biología, este escritor era consciente del conflicto en el que se encontraban la ciencia y la filosofía con el arte. Las expresiones de racionalidad nos dejan con más dudas y certezas de lo que es la naturaleza y el mundo. Incluso, los saberes de la razón son ineficaces para hablar de nosotros mismos, del reino de lo humano. Es preciso dirigirse a la poesía y a las artes, lo más intrínseco y propio de la esencia humana. Exclama Goethe (1907) en su *Fausto*, su obra insignia:

¡Qué visión! ¡Mas visión vacía y vana!
¿Dónde, naturaleza soberana,
dónde podré yo asirte a ti, infinita?
¿Dó, tu pecho y la eterna y exquisita
fuente de toda vida
que halagan tierra y cielo
y que el ánima triste da consuelo?
Esa fuente de vida y de contento
solo a mí se me esconde
aumentando mi sed y mi tormento (p. 63).

En los famosos *Himnos de la noche*, Novalis nos habla de la contraposición entre la racionalidad ilustrada y la sensibilidad romántica, encarnadas respectivamente en las figuras de la luz y la noche. Si bien la luz es fuente de toda verdad en la naturaleza, la noche permite imaginar y vivir la inmoralidad, la eternidad y la experiencia de lo divino. La vigía idealista, por supuesto, es una vivencia del mundo desde la razón a partir de la cual es posible dar cuenta de toda la realidad. El sueño del Romanticismo es el hogar de los dioses, donde habitan el alma del mundo para contemplar las mieles de su gloria. La noche es vida eterna, un instante en el que escapamos de nuestra finitud y nos colocamos junto a las estrellas. Reproduzcamos el siguiente fragmento que escribió Novalis (1998) en los *Himnos de la noche*:

Todavía despiertas, viva Luz, al cansado y le llamas al trabajo —me infundes alegre vida— pero tu seducción no es capaz de sacarme del musgoso monumento del recuerdo. Con placer moveré mis manos laboriosas, miraré a todas partes a donde tú me necesites —glorificaré la gran magnificencia de tu brillo— iré en pos, incansable, del hermoso entramado de tus obras de arte —contemplaré feliz la sabia andadura de tu inmenso y luciente reloj— escudriñaré el equilibrio de las fuerzas que rigen el maravilloso juego de los espacios, innúmeros, con sus tiempos. Pero mi corazón, en secreto, permanece fiel a la Noche y fiel a su hijo, el Amor creador. ¿Puedes tú ofrecerme un corazón eternamente fiel? ¿Tiene tu sol ojos amorosos que me reconozcan? ¿Puede mi mano ansiosa alcanzar tus estrellas? ¿Me van a devolver ellas el tierno apretón y la palabra amable? [...] ¿No lleva todo lo que nos entusiasma el color de la Noche? (p. 70).

En su poema titulado “Dioses han pasado antes...”, Hölderlin habla de un mundo pasado en el que caminaron divinidades cuyas vidas inmortales fueron capturadas por la pluma de un poeta. Porque el poeta es aquel genio que retrata la experiencia de lo divino y su esencia en el libre curso de desarrollo de un poema. Aparentemente, el genio ha sido abandonado por la razón. La fe fue remplazada por la ciencia y la filosofía. Pero siempre habrá poetas, cuya fe, sentimientos y fervor retratarán aquellos tiempos inmemoriales donde los dioses caminaban sobre la Tierra. Porque la poesía y toda forma de arte puede librarse de la razón y decantarse por los manantiales de la imaginación. Y, pese a no ser el conocimiento de la totalidad de lo real, es la poesía es la aprehensión de lo que somos en el interior. Reza Hölderlin (1995):

Vivamos, pues; tú, que compartes mis sufrimientos
y mis luchas, mi fervor, mi fe
y la constancia con que tiendo hacia una edad más bella.
¿Acaso no estamos los dos vivos? Y si más tarde,
en los años que vengan, cuando el genio sea de nuevo
reconocido, dirán de nosotros:
“Estos solitarios por el amor inspirados, se forjaron
un mundo secreto, que solo los dioses conocían. Pues
aquellos que solo atienden a las cosas percederas,
se hunden juntos en el Orcus,
pero ellos, en cambio, llegaron hasta los dioses.
Fieles a su profundo amor y al espíritu divino,
a fuerza de esperanza, paciencia y silencio
vencieron al destino” (p. 135).

Conclusiones

A lo largo de este trabajo hemos presentado al idealismo y al Romanticismo desde el problema que supone la incorporación de la libertad dentro de la compleja estructura de la subjetividad humana. Rastreamos la raíz de dicho problema en la obra de Kant, quien entendió la libertad como autonomía, esto es, la capacidad de la razón para dictarse sus propias reglas. A su vez, dimos cuenta de la cuestión de la *apercepción*, o el *Yo pienso* kantiano, según la cual la diversidad de las representaciones es unificada por una facultad *a priori* que siempre las acompaña; no hay representación sin sujeto de la cual sea representación. En relación con el problema de la libertad, para los idealistas y los románticos el sujeto es libre en cuanto logra ser consciente de sí mismo en la naturaleza. El idealismo y el Romanticismo son, en suma, filosofías de la libertad. Y, como tales, su expresión no podría ser otra que una revolución cultural en Alemania y en el mundo.

La filosofía del idealismo labró y emprendió su propio camino a partir de los postulados kantianos. Fichte, Schelling y Hegel determinaron que el sujeto no solo es el fundamento de toda representación, sino que la conciencia es el sustrato y la esencia de la totalidad de lo real, en cuanto que la conciencia es consciente de sí misma en referencia a los objetos. La tesis del idealismo afirma que la conciencia funda el mundo. La conciencia es absoluta, ya que se posiciona a sí misma en la realidad entera. Y precisamente en ello radica su libertad: la voluntad de la conciencia no puede ser sino la voluntad de la existencia misma. Transformar el mundo es la expresión del libre actuar humano. Por esa razón, como vieron Herder y Hegel, el despliegue de la libertad implica el desenvolvimiento de la razón en el mundo a lo largo de la historia.

El pensamiento del Romanticismo decidió hacer a un lado la tesis de la conciencia como fundamento y desarrolló, por su parte, un movimiento artístico, particularmente representado en la poesía. Se alejaron de los tratados filosóficos porque su objetivo no era aprehender la totalidad de lo real en el lenguaje. En cambio, Novalis y Hölderlin —y en cierta medida Goethe— prefirieron al arte porque este era un medio de expresión por medio del cual podían captar la esencia contingente, azarosa y finita de la naturaleza. Por ello, los románticos elaboraron una reflexión en torno del concepto kantiano del *genio*, aquella figura del arte cuya función es reescribir en cada una de sus obras las reglas del arte bello. Es decir, el genio hace un despliegue de su libertad en el arte en la medida en que crea autónomamente sus propias reglas y determina, de ese modo, su propia labor artística.

En virtud de la exposición propuesta, podemos finalizar este artículo indicando que las respectivas concepciones de libertad humana que defendieron

tanto idealistas como románticos son esencialmente diferentes. Si bien ambas posiciones defienden que el ser humano es libre, en la medida en que es principio de su propio actuar, se distinguen gracias los medios por los cuales la libertad es alcanzada. Para los idealistas, el ser humano concreta su libre voluntad cuando asimila su propio querer particular con el querer de la naturaleza entera. Para los románticos, el ser humano logra ser libre cuando recrea, a través del arte, un instante dentro de la naturaleza que se extiende infinitamente. Contemplación y creación, dos medios distintos cuyo objetivo es el mismo: la libertad humana.

Referencias

- Ameriks, K. (2000). Introduction: Interpreting German Idealism. En K. Ameriks (Ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism* (pp. 1-17). Cambridge University Press.
- Berlin, I. (1999). *Las raíces del romanticismo* (S. Marí, Trad.). https://www.academia.edu/41565372/Las_Ra%C3%ADces_del_Romanticismo
- Colomer, E. (1986). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo II. El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*. Herder.
- Descartes, R. (1986). *El mundo o Tratado de la luz* (L. Benítez Grobet, Trad.). Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM.
- Fichte, J. G. (2010). *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* (J. Cruz Cruz, Trad.). Gredos.
- Goethe, J. W. (1907). *Fausto I* (M. A. Matta, Trad.). Pontificia Universidad Católica del Perú. <https://www.cervantesvirtual.com/downloadPdf/fausto-i/>
- Hampton, A. (2015). Religion and the Problem of Subjectivity in the Reception of Early German Romanticism. *Journal for the History of Modern Theology*, 22(1), 35-58.
- Hegel, G. W. F. (2010a). *Fenomenología del espíritu* (J. Chamorro Mielke, Trad.). Gredos.
- Hegel, G. W. F. (2010b). *Lecciones de la filosofía de la historia* (J. M. Quintana Cabanas, Trad.). Gredos.
- Henrich, D. (2008). *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism* (David S. Pacini, Ed.). Harvard University Press.
- Herder, J. G. (2010). *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad* (P. Ribas, Trad.). Gredos.
- Hernández-Pacheco, J. (1995). *La conciencia romántica. Con una antología de textos*. Tecnos.
- Hölderlin, J. C. F. (1995). *Poesía completa. Edición bilingüe* (F. Gorbea, Trad.). Ediciones 29.

- Hölderlin, J., Schelling, J. y Hegel, G. W. F. (1995). Esbozo del más antiguo programa sistemático del idealismo alemán (M. Á. Vega, Trad.). *Hieronymus*, (1), 117-120.
- Kant, I. (2010a). *Crítica de la razón práctica* (R. R. Aramayo, Trad.). Gredos.
- Kant, I. (2010b). *Crítica de la razón pura* (P. Ribas, Trad.). Gredos.
- Kant, I. (2010c). *Crítica del juicio* (M. García Morente, Trad.). Gredos.
- Kant, I. (2010d). *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (Trad. Roberto R. Aramayo). Gredos.
- López-Domínguez, V. (2017). La filosofía clásica alemana es obra de teólogos encubiertos: el protestantismo en la génesis del idealismo alemán. *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, (33), 149-162.
- Novalis (1998). *Himnos a la noche. Enrique de Ofterdingen* (Eustaquio Barjau Trad.). Cátedra.
- Rousseau, J.-J. (2010a). *Discurso sobre el origen y los fundamentos sobre la desigualdad entre los hombres* (S. Masó, Trad.). Gredos.
- Rousseau, J.-J. (2010b). *El contrato social* (C. Bergés, Trad.). Gredos.
- Safranski, R. (2009). *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán* (R. Gabás, Trad.). Tusquets.
- Schelling, F. W. J. (1989). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (H. Cortés y A. Leyte, Trads.). Anthropos.
- Spinoza, B. (2010). *Ética. Demostrada según el orden geométrico* (O. Cohan, Trad.). Gredos.
- Veleva, M. (2019). Schelling y el Romanticismo. *Aisthesis*, (66), 61-81.
- Zöller, G. (2018). Filosofía sistemática de la libertad. Kant y Fichte en comparación crítica (E. Charpenel, Trad.). *Tópicos*, (55), 251-274.